

DİN-BİLİM UZLAŞISI VE KUR'AN'IN AKLÎ MU'CİZELİĞİ

The Agreement of Religion – the Science and the Rational Miraculous of the Quran

İbrahim COŞKUN*

Özet

Din ve bilim insanlığın asla vazgeçemeyeceği iki fenomendir. Bunlar tarih boyunca birbirleriyle bazen uyumlu bazen de kavgalı bir konum sergilemişlerdir. Din-bilim çatışması esasen Rönesans sonrasında Hristiyan din adamlarıyla bilim adamları arasında yaşanmıştır. Ortaçağda Hristiyan teologlar Batlamyus'un kozmolojiye ait teorilerini Hristiyan inançlarıyla bütünleştirmişlerdi. Kepler ve Kopernik gibi bilim adamlarının keşifleriyle Kozmolojide ortaya çıkan yeni görüşler, Hristiyan inançlarını sarsmaya başladı. Bu durum karşısında kilise babaları otoritelerinin daha fazla sarsılmaması için bilim adamlarına karşı çeşitli baskı ve şiddet uyguladılar. Bu durum Hristiyanlıkla- bilim çevreleri arasında şiddetli bir çatışmaya sebep oldu. İslam dünyasında Hristiyanlıkta görülen çapta bir din-bilim çatışması yaşanmamıştır.

Kavganın temelinde her iki fenomenin alanlarının iyi belirlenememesi vardır. Aynı zamanda aklî bir mu'cize olan Kur'an'ın akla ve bilime verdiği değer iyi anlaşılırsa din-bilim uzlaşısı için önemli bir referans olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Din, bilim, aklî mu'cize, din-bilim uzlaşısı, din-bilim çatışması, İslam, Hristiyanlık.

GİRİŞ

Din ve bilim, insanlığın tarihsel oluşum ve evrelerinde insan üzerinde en etkin rol oynayan, bizzat kendi varlığı hakkındaki inancı kadar gerçek iki realitedir. Dinamik bir karakter taşıyan ve sürekli gelişen bilim ve onun ürün veren yönünü oluşturan teknolojinin, artık insanın hayatında, dünya görüşünde ve yaşam tarzında vazgeçilmez bir yere sahip olduğu aşikardır. Dinin de bir bütün olarak değer üretmek başta olmak üzere nihai açıklamalar ve anlamlandırmalar konusunda insanı geçmişten geleceğe uzanan varoluşta, hiç bir za-

Abstract

Both religion and science are phenomenon considered by mankind in general. There was sometimes agreement between religion and science, sometimes conflict through the history. In fact, religion and science conflict had been between the priests and scientists, after the Renaissance.

In the middle ages, Christian scholars had come to an agreement between Batlamyus's cosmology and Christianity beliefs. Kepler's and Kopernikus's discoveries began to shake of the Christianity beliefs. In this case, the priests of the churches began to press and verify violence on these scholars. They began to lose their authorities. This caused the conflict between the scholars and priests. But in Islamic World had not witnessed the conflict like that.

But the conflict, like that, had not seen in Islamic World.

In the basis of the conflict or fighting, there is both phenomenon not define their fields. If the Quran can be understood well, it will be good reference to agreement of the Religion and the Science.

KeyWords

Religion, Science, Rational Miracle, Agreement Between Religion and Science, Argument Between Religion and Science, Islam, Christianity

man yalnız bırakmayacağı son iki yüzyıldaki yaşanan deneyimlerden sonra daha iyi anlaşılabilir gözükmektedir.

Ancak bu iki temel realitenin insanın var olduğu her yer ve zamanda çoğu kez birbiriyle uyumlu, bazen de karşı karşıya getirildiği bilinmektedir. İnsanlığın böylesine kendine yakın olan iki konuda olumlu veya olumsuz şeyler söylememesi düşünülemezdi. Ne var ki bu konudaki düşünceler ve tartışmalar, sıradan basit tartışmalar olmakla kalmamış; ulusların ve uygarlıkların hayatında olumlu veya olumsuz yeni yönelimler kazanmalarına neden olmuştur.

İnsanın gereksinimlerini karşılayabilmesi ilimde gös-

* Doç. Dr., D.Ü. İlahiyat Fakültesi

tereceği başarıya bağlıdır. Bu durum, ilim ile dini zihniyetin birbirine karşı alacağı tavır ile doğrudan ilişkilidir. Tarih boyunca aklın etkin bir şekilde kullanılması gereken sahalarda, dogmatik inançların hakim kılındığı dini çevrelerde, mutlaka din ile bilim çatışma halinde olmuştur. Bu konuda en kötü deneyim Hristiyan dünyasında yaşanmıştır. Tenkitçi düşüncenin büyük mesafe aldığı bir dönemde zuhur eden İslam ile bilim arasında, yaklaşık beş asır ciddi anlamda bir çatışma söz konusu olmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde dini metinlerin okunusunda lafız-mana ilişkisinin kurulamaması, dini metinlerin mezhep çıkarlarını ön plana alarak anlamı göz ardı eden lafızcı yaklaşımlarla okunması, bilimsel gelişmelerde olması gereken düzeye ulaşılamamıştır.

Biz bu makalemizde İslam tarihinin ilk beş asrında bilim din ilişkisi olumlu yönde gelişirken, sonraki dönemlerde bu gelişenin duraklama nedenlerini ve aklı mu'cize olan Kur'an'ın i'cazı ile ilgili çalışmaların bu konuyla olan ilişkisini inceleyeceğiz. Fakat tarihsel arkaplânın konumuzla alakalı yönlerini gözden geçirdikten sonra konuya girmemizin daha isabetli olacağına inanıyoruz.

A) TARİHSEL ARKAPLAN

İnsanlığın kadim dönemlerinde Hint, Çin, Mısır ve Yahudi toplumlarında genel anlamda din-bilim çatışmasından bahsetmek mümkün değildir. O dönemlerde söz konusu toplumlarda ilim ile düşünce mitoloji ve din kaynaklıdır. Bilimsel denilebilecek unsurlar, din ve mitolojilerden ayrı olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü o dönemlerde bir paradigma oluşturacak düzeyde evren ile ilgili bilgiler mevcut değildir. Bu durumun doğal sonucu olarak tenkitçi düşünce henüz uyanmamıştır.¹ Bu sebeple mezkur toplumların din anlayışlarıyla akıl arasında bir çekişmeden bahsetmek mümkün değildir.

Doğanın ve olguların rasyonel ve eleştirel bir düşünce ile araştırılmaya başlandığı devrin Antik-Yunan çağı olduğu savı genel kabul gören bir görüştür. Bu dönemde karışık ve hedefsiz gibi görülen evrenin içinde belirli bir nizam, gaye ve hikmetin var olduğu düşüncesi ve bunu düzenleyen evrensel bir ilke veya gücün varlığını kanıtlama çabaları ciddi boyutlara ulaşmıştır.² Diğer ifade ile bu dönemde gözlem ve deneye dayalı bilgilerle tabiatı anlamaya yönelik paradigmlar kurulmaya başlanmıştır. Bu gelişmeler eleştirel düşüncenin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Böyle olmasına rağmen

o dönemde de din bugünkü anladığımız anlamda ilim ile yani insanlığın elde ettiği tüm pozitif ilimlerle mücadele halinde olmamıştır. Bunun en önemli nedeni o dönemde Yunanistan'da dine hizmetle sorumlu bulunan bir ruhban sınıfının olmamasıdır. Bu yüzden din değişmez ve zorunlu bir inanç sistemi şeklinde tezahür etmedi. İlahi dinlerden kalma vahiy ile efsaneler birbirine karışmıştı. Bunun neticesi olarak bilimi temsil eden kesimler ahlâkî bakımdan bağımsız ve hatta siyasi bakımdan da hür bir şekilde büyüdü. Her ne kadar kimi filozoflar bazı cezalara maruz kalmışlarsa da bu durum istisna sayılacak türdendi.³

Din ile ilimin karşılıklı duruşları ve ilişkileri açısından üzerinde en çok eleştiri yapılan dönemin Batı ortaçağı olduğu bilinmektedir. Yaklaşık on beş asır gibi uzun bir döneme inhisar eden bu dönem, gerek deneysel ilimler, gerekse özgür düşünme yönünden çok kısırdır.⁴

Bir devrin kültür yapısı o devrin din anlayışı ile yakın alakalıdır. Batıda ortaçağ kültürü, ideali sadece ahiret hayatında gören manevi bir kültürdür. Dünya sadece öbür dünyaya geçişi sağlayan bir geçitten başka bir değer taşımaz. Tanrı kendiliğinden malum olur, bunun için bu dünyadaki varlıkları nazar-ı itibara almaya gerek yoktur.⁵

Teoride böyle inanılmasına rağmen Hristiyan otoriteleri, hayatın tamamına hakim olmak istemişlerdir. Fakat böyle olunca iradenin ve kalbin ihtiyacını karşılayanın yanında zekanın ihtiyaçlarına da yanıt vermek zorunda kalmışlar, bunun için de o dönemin zekası sayılan ve açıklık, mantık ve ahengin temsilcisi olan Yunan ilmi ve felsefesine sığınmışlardır. Böyle olunca Hristiyanlık, kendisini yunan felsefesine borçlu olduğu bir şekle bürüyerek zekanın ihtiyaçlarına yanıt vermeye çalışmıştır.⁶ Fakat felsefeye ve düşünce hayatına dini akideleri desteklediği oranda müsaade edilmiştir. Orta çağ boyunca eğitim-öğretim kilise okullarına bağlı, dünyadan elini çekmiş rahiplerin ve münzevilerin doğrudan ruhani nesiller yetiştirmesine inhisar etmiştir. İlimde metot, neticesiz kıyas ve skolastik münakaşalar şeklinde olmuş, bunun için okuma-yazmaya önem verilmezken, dinlemek ve ezberlemek teşvik edilmiştir.⁷

Kiliseyi temsil edenler, insanların dikkatini etrafın-

³ Boutrox, İlim ve Din, s. 3

⁴ Taylan, age., s.160 vd; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 213-215; Russell, Bertrand, *Bilim ve Din*, Çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 6-7; Draper, J.V. *Niza-ı İlim ve Din*, Çev. A.Mit-hat, Der Saadet, 1313, s. 74 vd.; Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, 2.Basım, İstanbul, 1969, s. 96-101.

⁵ Bkz. Matta 6/25-31; Luka 19/47; 22/1-2; 11/44-46; Matta 23/13-14.

⁶ Boutrox, İlim ve Din, s. 11-13.

⁷ Adıvar, age., s. 97.

¹ Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.Yayınları, İstanbul, 1997, s. 2-8; Taylan, Necip, *İlim-Din sahaları ilişkileri Sınırları*, Çağın Yayınları, İstanbul, 1979, s.160.

² Mehmet Emin, *Muası Filozoflara Göre İlim ve Din*, D.F.İ.F.Y., İstanbul, 1341/1925, sy., I, s. 168.

daki dünyadan, Tanrı'ya ve ahirete çevirmiş, onları kurtarma yollarını aramışlardır. Tevrat'taki tekvin kisasından varılan sonuca göre zaten yaratılışının bininci yılında dünyanın sonu gelecekti. Bunun için kilisenin inanç ve düşüncelerine hizmet etmeyen her türlü felsefi ve ilmi çabalara karşı gelindi. O zaman dünya ile ilgili ilimler adeta putperestlikle bir sayıldı. Bir Hristiyan piskoposu olan Theophileş, m.s. 390 yılında İskenderiye'deki o devrin hemen hemen bütün ilimlerini kapsayan büyük kütüphanedeki dört yüz bin cilt kitabı yakıttırılmıştır.⁸

Bu zihniyetin doğal sonucu olarak, hem ilahiyat sahasında hem de kozmogoni ile ilgili pek çok konuda akıl ile uzlaştırılması mümkün olmayan pek çok doğma kabul edilmiştir. Aslı suç, insanın kendisini İsa ile aynileştirmesi halinde asli suçtan kurtulacağına inana ve teslis inancı gibi doğmalar asıl olmak üzere daha pek çok dogmatik inançlar ihdas edilmiştir. Mesela Kilise İsa'nın vekili sayılmıştır. İsa'yı Tanrı saymakla kiliseyi temsil edenler, kendilerini yeryüzünde her şeye kadir Tanrının hatadan korunmuş vekilleri saymışlardır. Bu gelişmeler sonucunda kiliseyi temsil eden kişilerden bir çoğunun ermişliğine ve bunların tabiat kanunlarını değiştirebileceğine inanıldı. Bu düşünce beraberinde varlıklar arasındaki sebeplilik düşüncesinden uzaklaşmaya yol açmış,⁹ deney ve gözleme yönelik çabalar sürekli engellenmiş, İnsan aklı ne zaman evrende bir şeyi anlamaya yönelse veya gözler onu tetkik etmeye kalksa hemen önüne Tevrat ve İncil konmuştur. Gerçek imandan sapma endişesinden dolayı akla yönelik her konunun ancak kilise babalarından öğrenilebileceği ileri sürülmüştür. Kurtuluşun düşünceyi terk etmek ve teslim olmakla mümkün olacağı mukaddes kitabın, insanlığın ulaşabileceği bütün bilgileri kapsadığı, akıldan kaynaklanan bilgilerin gururlanma vesilesi olduğu, vaktiyle Allah'ın yarattığı ve idare ettiği şeylerin seyrine karışmanın şeytani bir davranış olacağı iddia edilmiştir. İnsan vücudunun Ruhu'l-Kudus'un tapınağı olduğu, dolayısıyla teşrih edilemeyeceği düşüncesi de tıp ilminin geri kamasına neden olmuştur.¹⁰

Bütün bu düşünce ve inançlar, yalnız doğayı seyretmekle yetinmeyen aktif bir ilim düşüncesini ve insanın tabiatla olmayana elde etme inanç ve gayretini karşı konmaz bir şekilde engellemiştir. Akıl ile iman birbiriyle bağlantısız, çoğu konuda birbirine düşman hale getirildikten sonra, iman aklın önüne geçirilmiştir.¹¹

Doğal olarak bu düşünce ve inançların hakim olduğu bir toplumda din ile bilim çatışır ve her iki tarafın savunucuları oluşur. Nitekim böyle olmuş, önce kilisenin uygulamalarına içten içe karşı çıkan ve dini hayatta gönül dindarlığını savunan mistik düşünürler ortaya çıkmış, XVI. Asırdan itibaren de hümanist hareketlerle birlikte kilisenin temsil ettiği dini zihniyete karşı çıkan, özgür düşünce ve bilimi savunan kesimler oluşmuştur. Kilise babalarının otoritelerini kaybetmemek için muhalifleri susturmak maksadıyla kurdukları engizisyon mahkemeleri ve bu mahkemelerde alınan kararlarla binlerce insanın yakılarak cezalandırılması¹² bilim-din çatışmasını doruk noktaya ulaştırmıştır.

XVIII. Asırda fiziki saha ile metafizik sahanın olayları ve akıl ile ilmin bu olaylar sahasındaki durumu İ. Kant (1724-1801) tarafından kesin çizgilerle güçlü bir şekilde belirtildiği halde XIX. asırda pozitivist/naturalist düşüncelerin hakim olmasıyla ayırım gözetmeksizin her türlü din ve onun getirdiği yaşam biçimine savaş açılmış, insanın ve toplumun varlık yapısından atılmak istenmiştir.¹³

Rönesans'la başlayıp aydınlanma felsefesi ile kendi mantığı içinde evrenin izahı konusunda belli derecede olgunluğa erişen modernizmin bilgi felsefesinde ise din-bilim ilişkisi konusunda "çatışmacı", "ayrışmacı" görüşler olmak üzere iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Pozitivizm, evrimci ve felsefi natüralizm gibi isimlerle de bilinen, çatışmacı görüşü savunanlara göre bilim ile din arasında tam bir çatışma, çelişki veya zıtlık söz konusudur. Bunlar aynı alanlarda egemenlik için rekabet ve savaş halindedirler. Bu savaşta bilim haklı ve doğru, din haksız ve yanlıştır. Din bilime haksız ve gereksiz sorunlar çıkarmaktadır. Bilim akli, aydınlığı deneyssel araştırmaları, özgür düşünceyi, gerçek değeri temsil ederken; din kör inanç, karanlık, bilgisizlik, bağnazlık ve hoşgörüsüzlük anlamına gelmektedir.

R. Descartes'(1596-1650)'in düalist düşünceleriyle tartışılmaya başlanan ve son dönemlerde neo-ortodoksi, eksizistansiyalizm, neo-pozitivizm gibi bazı teolojik ve felsefi akımlarca savunulan ayrışmacı (kompartimanist) görüşe göre ise, din ile bilimin arasında tam bir farklılık ve bölümleşme söz konusudur. Bu iki insani fenomenin yöntemleri, alanları ve amaçları birbirinden tamamen farklıdır. Aralarında bu kadar farklılık olan bu iki etkinliğin bir çatışmaya girmesi düşünülemez.¹⁴

İslam dünyasına gelince: Araplar İslam öncesinde

⁸ Adıvar, age., s. 98.

⁹ Draper, age., s. 74.

¹⁰ Abdüh, Muhammed, *İslam ve'n-Nasraniyye*, Kahire, 1320, s. 29.

¹¹ Taylan, age., s. 170-171.

¹² Russell, age., 25; Draper, age., s. 392.

¹³ Taylan, age., s. 357.

¹⁴ Bkz. Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun, 1997, s. 38-42.

Arap yarım adasında genellikle bedevi bir hayat yaşadıkları için, aklı muhakeme yönünden bütün toplumların geçirdiği aşamalarda görüldüğü gibi onlarda da sebep-sonuç münasebetini kuracak muhakeme henüz kurulabilmiş değildi. Tenkitçi düşünce açısından diğer toplumlara göre daha aşağı seviyedeydiler. Belki de bu durum yaşanan coğrafyadaki insanların daha önce nispeten tenkitçi düşünceye kavuşmuş insanlardan uzak olmasının bir sonucuydu.

Mesela onlar bir hastalığın ilaçla tedavi edileceğini belki biliyorlardı. Fakat verilen ilaçla hastalık arasında çok kere bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmuyordu. Hastalık sebebi olarak kötü bir ruhun tesirini kabul ediyorlardı. İlaç diye de kabile reisinin kanının iyi geleceğine inanılıyordu. Cahiliyye döneminde bir yıldız doğup diğeri battığında Araplar 'bu vakitlerde mutlaka bir yağmur ya da rüzgar olur,' derlerdi. Bu yağmuru Süreyya, Debran, Kuzey Yıldızı vb. yıldızların yağdırdığına inanırlardı.¹⁵

Bu örneklerde de görüldüğü gibi Araplar, insan ile ilgili ilimlerden tabiat ile ilgili ilimlere kadar bütün alanlarda çok yaygın olan hurafe ve esatire inanıyorlardı.¹⁶ O dönemde Arapların kültürel hayatlarını lugat, şiir, darb-ı meseller ve hikayeler oluşturmuyordu. Bilim olarak da nesep ilmine, semaya ait bazı tahmin ve haberlere ve tıbbı aitt bazı mülahazalara sahiptiler.¹⁷ İslam dinin geldiği yedinci asırdan önce bu din ile beraber inanlığa ve uygarlığa verebilecekleri tek şey Arapça idi.

Ümmi denilebilecek bir toplum içinde doğmuş olan İslamiyet, günün ilimlerine temas ettiği gibi o gün hiç kimsenin düşünemeyeceği fikirlere de temas ederek insan aklını uyandırmış, düşünce için yeni ufuklar açmıştır. Kur'an'ın okunup yazılması ve anlaşılması için Arapça başta olmak üzere diğer dilleri ve dinleri araştırmak, Allah ve alem hakkında bilgi edinmek ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu durum tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dini ilimlerin yanı sıra hikaye, kıssa, siyer ve meğazi gibi tarih ile ilgili ilimlerin, ayrıca felsefi ve edebi ilimlerin doğmasına neden olmuştur.¹⁸

Ortaçağ İslam dünyasının bugünkü bilimler açısından arz ettiği önemi en ciddi şekilde inceleyen bilim adamlarından biri olan Fransız F. Rosenthal'a göre İslam

lam'da olduğu ölçüde hiç bir inanç sisteminde din-bilim kaynaşması ayrılmaz bir şekilde gerçekleşmemiştir.¹⁹ Din-bilim ilişkisi konusunda çatışmacı görüşü savunan ünlü bilim tarihçisi J.V. Draper bile Hristiyan Batı dünyasında XIX.yüzyılın sonlarında bilim-din kavgasına neden olan konular, İslam aleminde daha XI.yüzyılda tartışılmış ve bu konular hiç bir çatışmaya ve kavgaya neden olmamıştır.²⁰ Beyruni(ö.440/1048)'nin Müslümanların dışındaki bazı din veya bilim adamlarının kendi sahalarıyla ilgili konuları destekleyebilmek için nasıl zorlama tefsirlere gittiklerinden şikayetçi olması, İslam'ın IV.asrında bilimdeki objektifliğin ve bilimsel düşüncenin hangi aşamada olduğunu gösteren en iyi örneklerden biridir.²¹

İslam aleminde kurulan bilim-din ilişkisindeki bu denge XI.yüzyılın sonlarından itibaren bozulmaya başlamıştır. Bazen akıl dinin sahasına müdahale etmiş, bazen de bilimin sahasına giren konulara dini/metafizik izahlar getirilmiştir. Batı'da Rönesans'la birlikte deneysel ilimlerde büyük gelişmeler olurken, medreseler gerekli atılımları yapamamış, kendi bünyesinde gerekli yenilikleri gerçekleştirememiştir. Medrese programına bir çok yeni ilim girmesi gerekirken bu yapılamamıştır. Bu dönemin temel özelliği olarak önceki eserlerin şerh ve haşiyeciliği ön plâna çıkarılmıştır. Böyle olunca belli metinlerin etrafında dönüp dolaşmış, güncel problemlerden sürelili uzak kalınmıştır. Bu beraberinde taklidi getirmiş, aklın önüne naklin geçmesi sağlanmıştır.²²

Hristiyan Batı aleminin, bilim-din konusunda önemli bir aşamaya ulaştığı dönemde İslam kültür ve medeniyetini temsil eden Osmanlı toplumu bilimsel ve kültürel canlılığını yitirmiş, medreselerde artık fen bilimleri ve felsefe okutulmaz olmuştu.²³ Fakat askeri sahadaki başarılar devam ettiği için bilimsel çalışmalar-daki ihmalin sonuçları hızlı bir şekilde ortaya çıkmamış ancak XVII.yüzyılın sonlarında askeri sahadaki yenilgiler bu durumu açıkça gözler önüne sermeye başlamıştı. Bunun sonucu Batı'ya karşı her yönüyle ilgi duyulmaya başlandı. Batı ile çeşitli vesilelerle kurulan münasebetlerde üstünlüğün bilim ve teknolojiye geldiği kanaati hasıl olunca, kültürel münasebetler artarak devam

¹⁹ Rosenthal, F. *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1960, s. 334; Krş. Aydın, Mehmet, *İslama Göre İlim*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1986, sy. III, s. 1.

²⁰ Draper, age., s. XVI.

²¹ Tümer, Günay, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, D.İ.B.Y., Ankara, 1986, s. 83,87; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 229.

²² Çelebi, İlyas, *Osmanlı Medreselerinin Kuruluşu, Yükselişi ve Çöküş Nedenleri*, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, V/173-174.

²³ Katip Çelebi, Mustafa b.Abdullah, *Keşfu'z-zunun an-Esmaili'l-Kütübi ve'l-Fünun*, Matbaatu'l-Behiyye, İstanbul, 1941/1360, I, 680; İbşirli, Mehmet, *Osmanlı İlimiye Mesleği Hakkında Gözlemler*, (XV-XVII.Asırlar) Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul, 1998, s. 281-282.

¹⁵ İbn Raşık, Ebu Ali el-Hasan el-Kayravani *el-Umde fi Mehasini's-Si'r ve Adabihi ve Nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, Daru'l-Cil, 1971, I/252; Emin, Ahmet, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1959, s. 38; Watt, W.M. *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982, s. 55-56.

¹⁶ Taylan, age., s.240.

¹⁷ Taylan, age., s. 21

¹⁸ Taylan, age., s.248

etti.²⁴ İlk dönem Osmanlı aydınlarından bazıları, Avrupalıların çeşitli ilimlerle ilgili bilgi ve düşüncelerinden ziyade bu ilimlerin pratik neticelerine yönelmeleri bilim ve teknoloji sahasında Batı ile aralarındaki mesafenin iyice açılmasına sebep oldu.²⁵ Diğer taraftan XIX.yüzyılda Batılı entellektüel çevrelerde şöhret bulan materyalist/pozitivist akımlar, Osmanlı aydınlarını etki altına almayı başardı. Söz konusu aydınlar, askeri ve teknik eğitim başta olmak üzere edebiyat sanat ve düşüncede batılılaşmanın gereği hususunda fazla tereddüt göstermedikleri gibi, dinin (İslam'ın) terakkiye mani olduğunu iddia etmeye başladılar. Böylece din-bilim çatışması Osmanlı toplumunda da hararetili bir şekilde tartışılmaya başlandı.

İslam dünyasında bu olumsuz durumun giderilmesi için, XIX.yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar canlılık kazandırılmaya çalışılmıştır. Hindistan ve Pakistan'da Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal, Mısır'da Muhammed Abdurrahman ve öğrencileri, Türkiye'de Namık Kemal ve M. Akif ile başlayan süreçte pek çok düşünür din-bilim ilişkisindeki dengesizliğin giderilmesi için çaba sarf etmişlerdir.²⁶ Günümüzde bu problem, bilginin islâmleştirilmesi ve İslam Dini ile bilimin uyum içerisinde olduğunu savunanlar olmak üzere farklı iki söylemle Müslüman kamuoyunda hararetle tartışılmaktadır.²⁷

İslam dünyasında din-bilim ilişkisinin kötüye gitmesi değişik açılardan değerlendirilmektedir. Gazalî(ö.505/1111)'ye göre bilim ile dinin alanlarının birbirine karıştırılmıştır. Ona göre en kötü tecrübe, Farabi(870-950) ve İbn Sina(980-1037)'nin düşüncelerinde ortaya çıkmıştır. Onlar, Aristo(m.ö.384-322)'nin düşünceleriyle İslam'ın hak din olduğu gerçeğini kabul ettirme gayreti içerisinde girmeleriyle bu yanlış başlatmışlardır.²⁸ İbn Rüşd(ö.595/1198) ise bu düşüncenin aksine başta Gazalî olmak üzere kelmacıları suçlamaktadır. Ona göre Gazalî entellektüel çevrelerde konuşulması gereken konuları, avama menfi bir tavırla arz ederek, toptan Müslümanların aklî ilimlere karşı olumsuz tutum takın-

malarına neden olmuştur.²⁹ Genel olarak kelmacılar önce İslam filozoflarının düşünceleriyle birlikte gelişen Aristo mantığına karşı çıkmışlar, daha sonra kendileri de aynı metodu benimsemişlerdir. Bu durum Müslümanların zaman ve zihinsel güç kaybına yol açmıştır. Böylece onlar, Allah-evren-insan ilişkisi, din-bilim ilişkisi gibi konularda Kur'an referanslı özgün düşünceler geliştirememişlerdir.³⁰

İsmail Râci Farukî gibi bilimin islâmleştirilmesini savunan kimi araştırmacılara göre ise İslam âlemindeki bilimsel çabaların durması ve zamanla din-bilim çatışmasına dönüşmesinin temel nedenleri, sosyo-politik ve ekonomik olaylardır. İç ve dış tehditler sebebiyle ülke güvenliğinin tehlikeye girdiği bazı kritik dönemlerde, idarecilerin bilim-din münasebetindeki dengenin korunması açısından son derece gerekli olan serbest düşünce ortamının oluşmasına izin vermedikleri bir vakıadır. VI. ve VII. yüzyıllarda doğudan Moğolların, batıdan da Haçlıların saldırı ve istilaları, Müslümanlar arasında büyük tahribat yapmış, Müslüman yöneticilerin serinkanlılıklarını ve kendilerine olan özgüvenlerini kaybetmelerine yol açmıştır. Halkta oluşan psikolojik korku, idarecilerin saltanatlarını kaybetme endişeleri onları aşırı tutuculuğa sevk etmiştir. Aklın aktivitesinin en önemli göstergesi olan içtihat kapısının bu dönemde kapanması ancak yukarıdaki sebeplerle izah edilebilir. Uzun süre devam eden savaşlardan ve bazı müstebit sultanların baskılarından kaçan halk, düşüncede bilimsel gerçekliği kaybetmeye, sürekli tarihe özlem duymaya ya da tasavvuf âlemine koyuldu. Müslümanların aklî enerjisi tasavvufun biçimlendirdiği ruhsal ve öznel değerlere doğru yöneldi. Ruhsal olanın dünyevinin eşiti ve dengi halini alışıyla İslam'ın bilim-din dengesindeki özelliği de kaybolma noktasına ulaştı.³¹

İslam dünyasında din-bilim ilişkisinin kötüye gitme nedenleri olarak ortaya atılan unsurlar, aslında problemin farklı yüzeysel veçhelerini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce problemin temelinde epistemolojik yaklaşımlar yatmaktadır. Biz bu makalemizde İslam düşüncesi tarihinin ilk beş asrında gerçekleşen din-bilim uzlaşısının, daha sonraki dönemlerde ise düşünsel donukluğun, dolayısıyla din-bilim ilişkisinde dengenin bozulma nedenlerini tespit etmeye çalışacağız. Bu bağlamda ilk dönemde aklî mu'cize olarak Kur'an'dan nasıl yararlanıldığını, sonraki dönemlerde ise oluşturulan

²⁴ Kuran, Ercüment, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faaliyetleri, 1793-1821*, Ank. 1968, s. 15.

²⁵ Blz. Mettemich, Prens "Türkiye'de Abdülmecid'in İshahatı Hakkında", çev. Hıfzı Timur, Tanzimat, I, Ankara, 1940, s. 703-708.

²⁶ Aydın, Mehmet, *İslam'a Göre İlim*, agm., s.18; Özervanlı, Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları İstanbul, 1988, s.38-42

²⁷ Bkz. Armağan, Mustafa, *İslam Bilimi Tartışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

²⁸ Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b Muhammed, *el Münkızu mie'd-Dalal*, Mektebetü ve Matbaatu Muhammed Ali Subih ve Evladühü, Kahire, ts. s. 16-17.

²⁹ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b Muhammed, *Felsefetü İbn Rüşd "Fasl'u'l-Makal ve Takriru beyne's-Şeriatı ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal-el-Keşf an Minhacü'l-Edille fi-akaidi'l-Milleh"* Darü'l-İfagi'l-Cedide, Beyrut, 2.Baskı, 1979/1399, s. 88-90.

³⁰ İbn Rüşd, age., s. 36-37.

³¹ Farukî; İsmail Raci, *Bilginin İslâmleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, s. 57-58.

bu metottan uzaklaşma nedenlerini araştıracağız

B) KURAN'IN AKLÎ MU'CİZELİĞİNİN ANLAMLARI

Mu'cize (a-ce-ze) kökünden ism-i fail olup lugatte karşı konulamayan, insanı aciz bırakan harika anlamındadır.³² Yaratılması açısından mu'cizenin, Allah'tan başkasına isnat edilmesi caiz değildir. İstilah olarak genel kabul gören tarifi ise şöyledir: Mu'cize, kâfirlerin meydan okumaları halinde peygamberin iddiasını doğrulamak üzere inkarcıların bezerini getirmekten aciz kalacakları şekilde peygamberlik iddiasında bulunan zattan adetin hilafına ve tabiat kanunlarını aksine zuhur eden harikulade bir olaydır.³³

Mu'cize kavramının ilk olarak kim tarafından ve hangi tarihten itibaren kullanıldığına ilişkin kesin bir kayıt yoktur. Bilinen ilk kullanım Ahmet bin Hanbel (ö.241/855)'e ait olduğudur. Bununla birlikte yaygın olarak mu'cize kavramının hicri üçüncü asrın sonları ve 4. asrın başlarında kullanılmaya başlandığı ile ilgili rivayetler mevcuttur.

Naim el Hımsî "Fikretü'l-İlmi'l-Kuran" adlı eserinde, mu'cize kavramının tarihçesi ile ilgili verdiği bilgilerde, mu'cize kavramının Kur'an-ı Kerim'de geçmediğini Kur'an'da ayet, beyyine, burhan ve sultan kelimelerinin kullanıldığını, bu kelimelerin tam olarak mu'cize ile eş anlamlı olmadığını, çünkü mu'cizenin sadece nebinin nübüvvetinin bir işareti olarak karşı konulmaz harikulade bir hadise olduğunu, Kur'an'da geçen kavramların ise daha geniş anlamlar içerdiğini ifade etmektedir.³⁴

Yukarıdaki tanım, hissi mu'cizelerin temel unsurlarını ifade etmektedir. Ancak Naim el-Hımsî'nin de işaret ettiği gibi, son peygamberin mu'cizesinin aklî olması dikkate alındığında bu tanımın aklî mu'cizeyi tam anlamıyla yansıttığı söylenemez. Mesela aklî mu'cize tahadinin (meydan okuma) gelip geçici veya belli bir süre için olmadığı, yine hissi mu'cizede önemli bir şart olan mu'cizenin tahaddiye mukterin olma şartının aklî mu'cizede bulunmaması gibi özellikler, yukarıdaki tanımda ifadesini bulamamaktadır. Bundan dolayıdır

ki; İbn Teymiyye vb. pek çok alim, Hz. Peygamberin risaletinin delillendirilmesi konusunda mu'cize terimini yerine "delailü'n-nübüvve" terimini kullanmıştır. İbn Rüşd ise önceki peygamberlerin mu'cizelerine, yani hissi mu'cizelere "berrani" mu'cizeler, Hz. Peygamberin aklî mu'cizesine "münasıp" mu'cize adını vermiştir.³⁵ O halde Hz. Peygamberin risaleti ve mu'cizesi ile diğer peygamberlerin risaletleri ve mu'cizeleri arasında ne gibi farklar vardır?

Tarihin değişik dönemlerinde değişik toplumlara peygamberler gönderilmiştir. Fakat Muhammed (as) öncesi dönemde peygamberler, belli bir bölgeye ve tarihin belli bir kesitine hitap ediyorlardı, ancak Muhammed (as) ile peygamberlik müessesesi son bulmuştur.³⁶ Bunun yanında Hz. Peygamber belli bir bölgenin veya belli bir tarihi kesitin peygamberi değil, kıyamete kadar gelecek bütün insanlara peygamber olarak gönderilmiştir.³⁷ Dolayısıyla Muhammed (as)'den sonra kendisini tasdik edecek bir başka peygamber gelmeyecektir.³⁸ Bundan dolayı Hz. Muhammed'in peygamberliğini belgeleyen olaylar sadece kendi dönemine münhasır olmamalıdır. Nübüvvetinin evrenselliği peygamberlik delillerinin de evrensel olmasını gerektirmektedir. Hz. Muhammed'in nübüvvet delilini farklı kılan bir diğer neden, insanlığın aklî seviyesidir. Hz. peygamber dönemine gelinceye kadar insanlık belli bir olgunluğa ulaşmış, aklî gelişmeler belli bir noktaya varmıştı. Bu sebeple de umumi risalet ile gönderilen Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili farklı olmalıdır. Bu farklılığın nedenlerini şöyle açıklayabiliriz:

Hız. peygamberden önceki elçiler, belli bir kavmin veya belli bir bölgenin peygamberleri olunca onlara verilen mu'cizeler kevnî mu'cizeler şeklinde gerçekleşmiştir. Çünkü beşer aklı ve anlayışı daha tam olarak olgunlaşmamıştı.³⁹ Doğal olarak aklî burhanlarla ikna olmaları ve aklî mu'cizelerin hüccet olması onlar için yeterli değildi. Bu sebeple nübüvvetin ispatı için bu dönemlerde harukülade olaylar gösterilmiş ve maddi mu'cizelerle peygamberler desteklenmiştir. Mesela Hz. İsa'nın mu'cizeleri bunlardandır. O Allah'ın izniyle ölüleri diriltmiş, alaca hastalarını ve felçlileri iyileştirmiştir.⁴⁰ Bunlar tam manasıyla mu'cizedirler. Peygamberlerin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek için Al-

³² Bkz. el-Cürçani, Seyyid Şerif, *et-Tarifat*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s.219; el-Cürçani, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1417/1998, III/342.

³³ Bkz., er-Razi, Fahrreddin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş) çev. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1978, s. 207; el-Amidi, Seyfuddin Ebu'l-Hasan, *Gayetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelam*, tahk. Hasan Mahmut Abdüllatif, İhyau't-Türasi'l-İslami, Kahire, 1971, s. 333; el-Amidi, Seyfuddin Ebu'l-Hasan, *Ebkru'l-Efkar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 807, 507a-507b; et-Taftazani, Saduddin, *Şerhu'l-Makasid*, tahk. Abdurrahman Umeyre Beyrut 1989, V/11; Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 21-24.

³⁴ Bkz. Naim el-Hımsî, *Fikretü'l-İlmi'l-Kur'an Münzü Bi'seti'n-Nebeviyye Hatta Asrina'l-Hadir*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980, s.7-8.

³⁵ İbn Rüşd, age., s. 120.

³⁶ Ahzap, 33/40

³⁷ Enbiya, 27/107

³⁸ Ahzab, 33/40

³⁹ Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994, s. 87; Sadüddin es-Seyyid Salih, *el-Mu'cize ve'l-İ'caz fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Mearif, Kahire, 1992, s.26-27.

⁴⁰ Âl-i İmran, 3/49

lah onları elçileri vasıtasıyla gösterir. Burada esas amaç şudur: İnsanlar yanlışlıkla tabiat olaylarının ortaya çıkışını sadece tabii sebeplere dayandırarak orada Allah'ın varlığını görmeyiz; ancak tabiat üstü bir mu'cize olduğu zaman bunun hakiki failinin Allah olduğu konusunda en ufak bir şüpheleri kalmaz. Fakat bu mu'cizeler insanların büyük bir kısmı için güçlü bir delil olmaz.⁴¹ Öbür taraftan hissi mu'cizeler o mu'cizeyi gösteren nebinin şahsına bağlıdır. Peygamberin vefatıyla o mu'cizeler sadece rivayet edilen birer haber olarak kalırlar. Dolayısıyla nübüvvetin ispatına dair bu tahaddi, sadece o olaya tanık olanlara özgüdür.⁴²

"Seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik."⁴³ "Hiçbir peygamber yoktur ki insanların kendisine iman etmelerine neden olacak mu'cizeler verilmiş olmasın. Bana verilen mu'cize ise vahyedilen Kur'an'dır. Onun için kıyamet gününde ümmetimin çok olacağını umuyorum".⁴⁴

Yukarıdaki ve benzeri nasslar dikkate alındığında Kur'an'ın inzalinden sonra son peygamberin risaletinin kanıtlanması konusunda başka bir vahye veya onun Allah katından olduğunu gösterecek bir hissi mu'cizeye fazla ihtiyaç duyulmayacağı sonucunu çıkarmak mümkün olabilir. Yani Hz. Muhammed'in en önemli mu'cizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Zira bu ilahi kitap, genel ve ayrıntılı olarak Allah katından olduğuna dair bir çok ilmî ve aklî delili içermektedir.⁴⁵ O sadece "ayat" değil, keyfiyet veya ikna etme gücüne göre "beyyine", "burhan" ve "sultan" dır.

Doğru gibi görünen yanlışlar kaybolur, fakat "beyyine"⁴⁶, sahibinin doğruluğunu, düşmanlarının yanlışlıklarını açıkça ortaya koyar ve asla kaybolmaz. Ancak o, doğru anlaşılabilirdiği gibi yanlış da anlaşılır ya da bir çeşit hile ile yanlış bir şekilde yorumlanabilir. Yanlış yorumlayanlar onun kesin mahiyeti, anlamları ve kaynağı hakkında büyük ihtilafa düşerler ve böylece dini ayrılıklar mezhepler ortaya çıkar. Fakat o hiçbir zaman

basitçe inkar edilemez.⁴⁷

Kur'anî bir kavram olan "burhan" ise, kesin aklî delil anlamına gelen ve aklî olarak insanı kabul etmeye zorlayıcı bir etken anlamındadır. Diğer bir ifade ile burhan beyyineye yakın bir anlamı olmakla birlikte o daha ziyade vahyin aklî oluşuna hasredilmiş anlamları ihtiva etmektedir. Açık ve zahir olmasına rağmen beyyineye karşı konulmamasına karşın, burhan aklen ve psikolojik olarak zorlayıcıdır.⁴⁸ Kur'an, kendisini beyyine olarak tanıttığı gibi burhan olarak da adlandırmaktadır.⁴⁹

En güçlü ayet veya işaret burhana yakın bir anlamı olan "sultan"dır. Kelime olarak yetki veya kuvvet anlamına gelen bu kelime, Kur'an'da, muarızı pes ettiren ispat olarak tarif edilebilmesi mümkün olan bir çeşit işaret veya delil anlamında kullanılmaktadır. Beyyine açık olan ve ön yargılı olmayan bir akıl için aşıkâr ve karşı konulmaz bir delil; burhan bazı peşin hükümleri yıkabilecek güçte olan açıklayıcı delil; sultan ise hakikati kabullenmeye kararlı olanları psikolojik yönden hemen kabul ettirebilen bir güce sahip delil biçimini ifade etmektedir.⁵⁰

Yukarıdaki kelimeler ışığında Kur'an'ın mu'cizeliği konusunda şunları söyleyebiliriz: Hz. peygamber dönemine gelinceye kadar insanlık belli bir olgunluğa ulaştı, aklî gelişmeler belli bir noktaya vardı, hissi mu'cizeler insanlığın çocukluk çağını yaşadığı antik günlerde olduğu gibi insanları etkilemekten uzaklaştı.⁵¹ Bu sebeple de umumi risalet ile gönderilen Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili olarak kalıcı aklî Kur'an mu'cizesi ön plâna çıkmıştır.⁵² Bundan dolayı Mekke müşriklerinin Hz. peygamberden istedikleri hissi mu'cizelere karşı verilen cevap, sürekli olarak son peygamberin en büyük hücceti olan Kur'an'a atfî şeklinde olmuştur.⁵³ Kur'an'ın meydan okuması sadece Hz. peygamberin hayatına özgü değil, kıyamete kadar bakidir. Hz. Peygamberin mu'cizesi kavmi tarafından görüldüğü gibi sonraki insanlar tarafından da aynı şekilde görülmüş ve kıyamete kadar da görülmeye devam edecektir. Bununla birlikte Kur'an hissi mu'cizelerin varlığını inkâr etmez. Fakat

⁴¹ Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 120, 123

⁴² el-Kadi Ebi Bekr el-Bakillani, *I'cazu'l-Kur'an*, 2. Baskı Tahk, Muhammed Şerif Sukker, Daru l-Hayati'l-Ulum, Beyrut, 1994/1415, s. 27; es-Suyuti, *Celaledin Abdurrahman, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 4. Baskı, Daru Kahraman, İstanbul, 1978/1398, II/149; el-Himsi, age., 13.

⁴³ Enbiya, 21/107.

⁴⁴ Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, el-Mektebetü'l-İslamiyye İstanbul, ts. Fadailü'l-Kur'an, I/VI, 97; Müslim, İbu'l-Hacca, *Sahihü Müslim*, (M. Fuad Abdülbaki neşri) Çağın Yayınları, İstanbul, 1991, İman, 70 H. no, 239.

⁴⁵ Bkz. el-Bakillani, age., 32; M. Reşit, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s. 227; Gazzali, Muhammed, *Akide'tü'l-Müslim*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, s. 190-191.

⁴⁶ Bkz. Beyyine, 98/1-4

⁴⁷ Fazlurrahman, age., s. 123.

⁴⁸ Fazlurrahman, age., s. 123.

⁴⁹ Bkz. Nisa 4/17; Bakara, 2/111; Enbiya, 21/24; Mü'minun, 24/117; Neml, 27/64; Kasas, 28/75.

⁵⁰ Fazlurrahman, age., s. 124; Karadeniz, a.g.e., s. 29-30.

⁵¹ Bkz. Mazharu'd-din Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İst. 1990, s. 24; Seyyid Sabık, *Ayet ve Hadislerle İslâm Akaidi*, çev. İbrahim Sarımsı, Konya, ts. s. 217.

⁵² el-Bakillani, age., s. 37-38; Gazzali, el-Münkiz, s. 34; Tabbara, Afif Abdulfettah, *Maal Enbiya fil-Kur'an*, Beyrut, 1993, s. 23.

⁵³ Bkz. Rıza, M. Reşit, *Tefsiru Kur'ani'l-Hakim*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1993, XI/230-233; Kutub, Seyyid, *fi-Zilal'l-Kur'an*, çev. Heyet, Hikmet Yayınları, ts. IX/343-344

inancın bu ve benzer şeylere dayandırılmasını doğru bulmaz⁵⁴.

Kaldı ki mikro alemlerden makro alemlere kadar kainat her anı ve her haliyle hariküladeliklerle doludur. Yaşadığımız ilim çağında her gün bu olaylardan bir kısmı gözler önüne serilmektedir. Hayret ve taaccub gibi, hissi mu'cizelerle elde edilen duygulara, Kur'an'ın aklı i'câzının bir yönünü oluşturan ilimî mu'cizelerle zaten ulaşılmaktadır. Bu durum, arka arkaya gerçekleştirilen icat, keşif ve elde edilen yeni bilgilerin, Kuran'ın haber verdiği insan ve kainat ile ilgili bilgileri doğrular mahiyette gerçekleşmesi, doğruluğu konusunda kesin kanaatler oluşmuş deneysel bilgilerin ulaştığı sonuçlarla çelişmemesi, bunların insanların önceden bilmedikleri, henüz adet haline gelmemiş olgular sunmasıyla gerçekleşmektedir. Mesela Newton ve Einstein'e göre, alemin bizatihi anlaşılabilirliği Mu'cizevi karakterdedir. En büyük mu'cize alemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesidir.⁵⁵

Aklı seviyesi tam gelişmemiş kişiler, alem varlığı itibariyle her zerresinde harikalar taşıdığı halde bu mükemmelliği görmez de basit bir şekilde bu işleyişin tersine çevrilerek kendince mu'cizenin ortaya çıkmasını ister. Oysa hayatında ilk defa karın yağdığını gören veya uzaya çıkmak suretiyle dünyanın döndüğünü gören bir insan için bu mükemmel bir mu'cize olabilir. Kuran bundan dolayı tabiatın bu işleyişine dikkat çekiyor ve bütün bunları ayet olarak nitelendiriyor.⁵⁶ Kur'an'a göre insanın görerek hakkında teemmül ve tefekkürde bulunarak imana gitmesinin sağlayan bu ayetlerdir.⁵⁷

Hissi mu'cizeler, Allah'ın doğrudan yarattığı fiillerinin eseridir. Bu tür filler bir müddet sonra biter. Fakat Kur'an mu'cizesi, Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürüdür. Dolayısıyla kelâm sıfatıyla muttasıf olan Allah'ın ebedi olması, kelâm sıfatının ve Allah'ın kelâmı olan Kur'an mu'cizesinin ebedi olması demektir.⁵⁸ Önceki peygamberlerin şahsında gerçekleşen hissi mu'cizeler

ile peygamberlerin davaları arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Ancak son peygamberin mu'cizesi olan Kur'an, delil ile medlulü, yani mu'cize ile davayı birleştirmiştir. Nübüvvetin sıfatına ve dinin hakikatine dair Kur'an'ın delaleti, doktorun tıbbi delaleti gibidir. Hastalıkları tedavi edebilen biri ile havada uçtuğunu delil göstererek doktor olduğunu iddia eden kişilerden, hastayı tedavi edebilenin delili ortada ve kati bir delildir. Havada uçarak doktor olduğunu ispatlayan kimse için uçmak beşer takatini açtığı için, havada uçmayı başaran hastalıkları da tedavi edebilir diye yakın sebebe dayanmayan, sadece yakınlaştıran bir illet düşünülerek kıyas yapılsa da, bu delilin her halükarda kişiyi hakikate ulaştırması beklenemez. Pek çok hissi mu'cizeden sonra iman etmedikleri için topluca helak edilen kavimler, bu gerçeğin açık delidir.⁵⁹

O halde Hz. Peygamberin nübüvveti, kainatta işleyen sabit yasaları alt-üst eden hariküladeliklerden ziyade, getirdiği eşsiz hayat düsturlarıyla, kendi şahsiyetiyle, şüphe götürmeyen aklı ve ilmî burhanlarla sabittir. Kur'an, Hz. Muhammed'in risaletini ispat konusunda teemmüle, mantığa ve akla önem vermiş, zanna tabii olmayı ve taklidi yasaklamış, semiyat konularının dışındaki sahalarda aklın ve duyu organlarının müşahadesini esas olarak bu bilgi kaynaklarının kullanılmasını ısrarla emretmiştir. Kur'an, zihinleri uyandıran derin düşünceyi ve araştırmayı, eşyanın hakikatini, kainatın sırlarını keşfetmeyi ve insana fayda ve hizmet getirecek şekilde keşifler yapmayı emreden ayetlerle doludur.⁶⁰ Bu deliller sürekli ve herkes için açıktır. Önceki nebilerin mu'cizeleri ancak Muhammet (as) sübutu ve Kur'an'la ispat edilebilir. Zira o mu'cizelerin yegâne tanığı Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'ın dışında o mu'cizeleri nakleden kitapların sahiplerinde atfının ispatı mümkün değildir.⁶¹ Hz. Peygamber getirdiği mesajla hem akla hem de kalbe hitap etmiş ve kendisinden nübüvvetinin delilini isteyenlere kâinattaki sonsuz nizam ve düzenle duran ve her biri başlı başına bir mu'cize teşkil eden kevnî ayetlere bakmalarını salık vermiştir.⁶²

Ayrıca Hz. Peygamberin halkı dine davet etmeden önceki, davet esnasındaki ve daveti tamamladıktan sonraki halleri, yüce ahlakı, verdiği hikmetli ve isabetli hükümler mücadele esnasında gösterdiği kararlı ve sar-

⁵⁴ İbn Rüşd, age., 112-113.

⁵⁵ Einstein Maurice Solovine'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Dünyanın anlaşılabilirliğini fi'cize veya sır olarak vasıflandırmamı acayip buluyorsun. Öyle ya! aleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nispetinde aklılık atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, bir dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton'un yer çekimi yasalarıyla gösterdiği gibi bir düzen değil; eğer objektif dünyada a priori bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilginin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz mu'cize budur. Pozitivistler ve ateistler alemi her türlü Tanrı anlayışından ve mu'cizelerden kurtardıklarını sanıyorlar, onların en zayıf yanları da budur. Oysa biz bu mu'cizeyi kabul etmekle yetinmek zorundayız" Einstein, A, *Letters a Maurice Solovine*, Paris, 1956, s. 114-115; Krş. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 219-220.

⁵⁶ Bkz. Yasin, 36/33; Fatır, 35/27; Yunus, 10/6; Casiye, 45/3; Rum, 30/20.

⁵⁷ Fazlurrahman, age, 118-119; Aydın, Din Felsefesi, s.220.

⁵⁸ Şaravi, Muhammed Mütevellî, *Mu'cizetü'l-Kur'an*, Kahire, ts, s.10

⁵⁹ Gazali, el-Münkiz, s. 35; İbn Rüşd, age., s. 118-121; el-Cürani, Ş. Mevakif, III/386-387.

⁶⁰ Seyyid Ali Seyyid, *el-Muhadaratü'l-Amme*, Kahire, 1959, s. 15; bkz. Enam 6/38; Nahl, 16/89; Rum, 30/59; Zümer, 39/37; İsrâ, 17/82; Araf, 7/52; Ankebut, 29/49.

⁶¹ Rıza, M. Reşit, *Kur'anî Vahiy*, s. 63.

⁶² Bkz. Tabbara, Afif Abdulfettah, *Ruhu'dinu'l-İslâmi*, Daru'l-İlim Beyrut, 1995, s.65-72; Dervêze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, II/221.

sılmaz tutumu her halükarda Allah'ın kendisini koruduğuna dair beslediği güven duygusu en zor şartlarda bile sarsılmaması, onu kötölemek için hırsla çalışan en azılı düşmanlarının dahi kendisini bu durumları itibarıyla karalamaya ve yermeye imkan bulamamış olmaları, uygarlık ve hikmetten yoksun her türlü eğitimden uzak bir kavmi örnek bir toplum haline getirmesi onun en büyük mu'cizeleri olarak kabul edilmektedir.⁶³

C) İLK DÖNEM KELAMCILARIN KUR'AN'IN MU'CİZELİĞİNİ ALGILAYIŞ BİÇİMLERİ

İ'caz tarihiyle ilgili eserler, genellikle başlangıçtan itibaren sırasıyla her asırda yapılan çalışmalarını değerlendiren şeklindedir. Biz i'caz tarihini ortaya çıkan önemli epistemolojik kırılmalar açısından değerlendireceğiz. Tespit edebildiğimiz kadıyla İslam düşünce tarihi bu konuda farklı iki temel yaklaşıma sahne olmuştur. Bunlardan birincisi ilk dönem diye isimlendirdiğimiz İslam'ın ilk beş asrıdır. Diğeri ise beşinci asrın sonlarından günümüze kadar uzanan dönemdir.

Hız. Muhammed'in risaleti yıllarında İslam karşıtlarının Kur'an'a yönelttiği en dikkate değer iddia, onun insan sözü olduğu iddiasıydı. Bu iddia üzerine Kur'an, iddia sahipleri tarafından benzerinin ortaya konulmasını isteyerek meydan okumuştur. Bunun yapılamayışı, iddia sahiplerinin acizliği olarak değerlendirilmiş ve Kur'an'ın mu'cize oluşunun ilahi kaynaktan gelişinin te'kidi olarak sunulmuştur.⁶⁴

Rasulullah'ın ahirete irtihalinden sonraki dönemde, anlayış seviyeleri farklı olmakla birlikte Aşhab-ı Kiram, Kur'an'ı İslam'ın nihai maksatları doğrultusunda anlamış ve bu doğrultuda onu kendilerine rehber edinmişlerdi. Fakat bu dönemde kainat ile ilgili konularda ciddi anlamda, sebeplilik ilkeleri doğrultusunda oluşturdukları bir bilimsel bilgiye sahip olmadıkları için, Kur'an'ın bu sahadaki aklî veya bilimsel mu'cizeliğini ortaya koyacak önemli bir gelişme yaşanmamıştır. İslam dinin karşıtları da aynı coğrafyanın insanları olduğundan Kur'an'ın muhtevasına yönelik itirazlar yerine, onun belagati ve fesahatına itirazlar geliştiriyorlardı. Kaldı ki o dönemde İslam karşıtlarının en başarılı olduğu konu, hem şiir hem de nesirde belagat ve fesahat sahasıydı.⁶⁵ Böyle olunca Müslümanlar, i'caz çalışmalarını bu yönde geliştirdiler. Bu durum ilk dönemde yapılan mu'cize

ve i'caz tanımlarında kendini açıkça göstermektedir.

Bu dönemde Kur'an'ın aklî i'cazı, özellikle kendini sosyal hayatı düzenleyen konularda hissettirdi. Hz. Ömer Hz. Ali gibi fikhî bilgileri ile tanınan Sahabeler, karşılaştıkları problemlerin çözümünü eğer nasslarda doğrudan bulamamışlarsa dinin temel maksatları doğrultusunda içtihatlarla bulunabiliyorlar, dini metinleri çok rahat bir şekilde yorumlayabiliyorlardı.⁶⁶ Gerçi daha o dönemde akla fazla güvenmeyen, istidlali bilgiyi fazla benimsermeyip, nassa bağlılığın, daha samimi bir dindarlığın göstergesi sayıp, nassın te'vil edilmemesini, lafızların zahiri anlamlarına bağlı kalınmasını tercih edenler de vardı.⁶⁷ Fakat bunlar o dönemde toplumu etkileyecek düzeyde değildiler.

İslam fetihleri sona erip İslam devleti güç ve istikrar kazandığında İslam dinine karşı olan azınlıklar İslam toplumu içerisinde, medeniyet sürüşmeleri ve kültür savaşları başlatınca Kur'an'ın i'cazı meselesi yeniden gündeme geldi. Dini azınlıklardan özellikle Maniheistler, içeriğinin bilinen ve bir yenilik getirmeyen şeyler olduğu, ondaki eskiye ait olarak anlatılan haberlerin Tevrat'tan ya da genel anlamda kadim mirastan alınmış olduğu iddialarıyla Kur'an'ı ve onun ilâhi kaynağını karalamaya çalışıyorlardı.⁶⁸ Yahudi Lebid b.A'sam (ö.160/777) Kur'an'ın Tevrat gibi mahluk olduğunu söylüyor, Cad b.Dirhem (ö.124/742) Kur'an'ın bir benzerini getirebileceğini iddi ediyordu. Ayrıca İbn Mükaffa (ö.139/757), Salih b.Abdulkuddüs (ö.170/787) ve İbn Ravendi (ö.293/910) gibi şahıslar Kur'an'ın benzerini yazmaya kalkıştılar.⁶⁹

Bu fiili durum karşısında Kur'an'ı müdafa etmek amacıyla i'caz konusunu ilk defa derinlemesine ve detaylarıyla ele alanlar belagatçı kelâmcılar, yani metafizik meselelerden çok beyan ve belagatin dinamikleri ile ilgili konuları incelemeye eğilimli kelimciler oldu. İki buçuk yüzyıldan fazla süren bu tartışmalara katılanlar arasında Cahız (ö.255/869) Ebu Ali Cübbâi (ö.303/916), Ebu Haşim (ö.321/933), Rummanî (ö.384/994), Bakillanî (ö.403/1013), Kadi Abdalcabbar (ö.415/1024) gibi kelimcilerin yanında Kudame b. Cafer (ö.388/998), Ebu Hilal el-Askeri (ö.395/1004), İbn Aşık (ö.456/1063) gibi belagatçı, şiir ve nesir eleştirmenleri ile Ebu Hayyan et-Tevhidi (ö.414/1023) gibi kültürü ve ilgi alanı

⁶³ el-Cürcani, Ş.Mevakif, III/409; Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, Şenhu'l-Akaid, İstanbul, 1966, s. 168-169; Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, Kelam, Konya, 1991, s. 320-323; Ayrıca bu konuda özgün bir araştırma için Blz. Erkol, Ahmed, Hz Peygamberin Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşika-ı Kamer Hadisi ile İlgili Bir Değerlendirme, D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/261.

⁶⁴ Blz. Tur, 34; Hud, 13; Bakara, 2/23; el-Hımsi, s. 9 vd.

⁶⁵ el-Bakillanî, age., s. 109.

⁶⁶ Şibli, Mevlana, Asrı Saadet, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1974, IV/475; er-Rafi'i, Mustafa Sadık, İ'caz'u'l-Kur'an, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 9.Baskı, Beyrut, 1973/1393, s. 114-120.

⁶⁷ Şibli, ae., s. 476.

⁶⁸ Sadüddin, age., s. 11-12; el-Hımsi, age., 37

⁶⁹ el-Feyyumi, Muhammed İbrahim, el-Firagu'l-İslamiyye ve Hakk'u'l-Ümmeti's-Siyasi, Daru's-Şuruk, Kahire, 1998/1419, s. 237-238, 290-316; el-Hımsi, age., 37-39.

çok geniş olan alimler bulunmaktaydı.⁷⁰

Mu'tezile kelimcileri Kur'an'ın mu'cize oluşu meselesine Arap olan-olmayan herkesin kabul edebileceği evrensel bir karakter kazandırmak istemiş ve bunu da Kur'an'ın i'cazını, geçmişte olan ve gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili gaibten haber vermesi gibi, mana ile alâkalı durumlarla ilişkilendirmek istemişlerdir.⁷¹ Daha sonraki dönemlerde Mutezile'den olsun Ehl-i sünnetten olsun tüm kelimciler, Kur'an'ın sadece nazım belagat ve fesahatıyla değil, üslubu ve muhtevasıyla da mu'cize olduğunu savunmaya başladılar.⁷² Çünkü onlar şuna inanıyorlardı: Kıyamete kadar sürecek, sonraki zaman dilimlerinde bütün insanlara karşı Kur'an'ın i'cazı söz konusu olmalıdır. İ'cazın bu evresinde tüm insanlara ve cinlere Kur'an'ın hem nazmı hem de muhtevası ile meydan okuması, muhtevasında çelişki barındırmaması gerekir. Kuran tüm insanlığa indiğine göre onun, nazımının dışında da i'caz yönlerinin olması lazımdır. Aksi halde beşeriyetin tamamı Arap olmadığından tahaddinin(meydan okuma) sadece Kur'an'ın belagatında olduğunu iddia etmek anlamsız olurdu.⁷³

Kimi Kelamcılar ise Arapların Kur'an'a denk bir şey meydana getirmelerine engel olan ve alıkoyan ilâhi bir iradenin aracılığı ile mu'cize olduğu savunuyorlardı. "Sarfe teorisi" olarak bilinen bu görüşü ilk olarak mutezileden Vasil b. Ata (ö.131/748) bir diğer görüşe göre İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö.235/849) ortaya atmış, daha sonra Ehl-i sünnetten bazı kelimciler de bu fikre iştirak etmişlerse de tahaddi ile çelişeceği ve cebirci bir anlayışa vesile olacağı endişesiyle Kelamcılar arasında fazla taraftar bulamamıştır.⁷⁴

Kur'an'ın belagat ve mana bütünlüğü ile mu'cize olduğu düşüncesi yaklaşık iki buçuk asır içerisinde belli bir olgunluğu ulaşmıştır. Bu sürecin en önemli halkasını Abdülkahir el-Cürcani (ö.471/1078) oluşturmuştur. Cürcanî bu konudaki düşünceleri nazım teorisi olarak bilinmektedir. Özü itibarıyla nazım teorisi, bir kelimeyi diğerine bağlama ve birini diğerine sebep kılma esası üzerine kuruludur. Bu, ismin isme, ismin fiile ve harfin isim ya da fiile bağlanması demektir. Buna ağıl olarak bir sözü belagat ve i'caz bakımından diğerinden farklılaştıran meziyet, herhangi başka bir şarta bakılmak-

sızın sadece nazımda değildir. Aksine meziyet, özel bir tarzda olan nazımdadır. Nazımdan maksat iki şeyi birbirine rasgele katmak veya lafızların konuşurken bir-biri ardınca gelmesi değil, aksine lafızların delaletinin uyumunun ve manalarının ahenginin aklın gerektirdiği şekilde olmasıdır.⁷⁵

Kur'an'ın i'cazıyla uğraşan kelimciler, lafız ile mana arasındaki dikey ilişkiyi araştırma düzleminden bir lafzın diğeriyle ve yine bir anlamın diğer bir anlamla ilişkisini, yani lafızların sistemiyle manaların sistemi, ya da söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki yatay ilişkiyi araştırma yoluna gitmişlerdir. Onların manadan kastettikleri şey, müfret bir kelimenin anlamı değildi. Onlara göre söz söyleyen, altın ve gümüş parçacıkların alıp onu birbiri içinde eriterek tek bir bütün haline getiren gibidir. Çoğunun iddiasının aksine bir kelime bütününden sadece tek bir anlama ulaşılır.⁷⁶

Yine onlara göre söz ve onun yazılı şekli olan metin (dini metinler de dahil olmak üzere) iki çeşittir. Birincisi maksadın doğrudan salt lafızlarla anlaşıldığı sözdür. İkincide ise mana, salt lafzın delaleti ile anlaşılmaz, aksine lafız, önce dilde konulduğu anlama işaret eder; sonra da bu anlam bizi, gerçekten kast edilen anlama ulaştırır. Sözü bu çeşidi temelde "kinaye", "isitare" ve "temsil" şeklinde kullanılır. Bu üç beyan üslubunda anlatılmak istenen mana, lafızlarla değil de, akıl yürütme yoluyla bilinir. Başka bir ifade ile Arap kelimelerindeki belagatin sırları ve mu'cizeliğinin delilleri, muhatabın akıl yürütme yoluyla anlamın üretilmesi sürecine katılmasını sağlamakla mümkün olur. Bu da, lafzın bilinen anlamından hareket edip söz sahibinin, kast ettiği anlama ulaşmakla gerçekleşir. Bu süreçte lafız, kastedilen anlamı doğrudan verme yerine, sadece onu gösteren bir delil durumundadır.⁷⁷

İslam'ın ilk beş asrında din-bilim ilişkilerinde bir çeşliğin yaşanmamış olmasının nedeni, Kur'an'ın i'cazı konusunda da görülüşü gibi o dönemde İslam aklının, metot kurabilmesi ve üslup belirlemesinde saklıdır. O dönemde İslam akli, kendisine bir mekan belirlemiş, hem kendi alemini ve hem de kendini inşa etmekteydi. Yapıcı ve üretken bir akıldı. Bilgi üretebiliyor, metot kurabiliyor ve kavramlar yaratabiliyordu. Bunun doğal sonucu olarak, o dönemde İslam kültürünün bilgi dünyası son derece dinamikti. Çünkü Kur'an'ın i'cazı

⁷⁰ Fadıl Hüseyin Abbas, *İ'caz-ı'l-Kur'an'ı'l-Kerim*, Amman, 1991, 3741; el-Cabiri, Mahammed Abid, *Bünyetü'l-Akl'i'l-Arabi*, Merkezu Dirasatü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3. Baskı, Beyrut, 1990, 75-76.

⁷¹ el-Cürcani, *Ş.Mevakif*, III/389-392; el-Himsi, age., s. 40.

⁷² Blz., el-Himsi, age., 41-48; el-Behiy, Muhammed, *Nahue'l-Kur'an*, Kahire, ts. s. 11.

⁷³ Malik b. Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mcizesi*, çev. Ergun Göze, T.D.V. Y., Ankara, 1991, s. 8.

⁷⁴ El-Bakillani, age., 5558; el-Cürcani, *Ş.Mevakif*, III/392,397.

⁷⁵ el-Cürcani, Ebu Bekr Abdülkahir Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu Delailü'l-i'caz*, Talik, Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1989/1410, s. 50-56; Kış. el-Kadi Abdulcabbar, *el-Muğni fi Ebvabi'l-Tevhid ve'l-Adl, Vezaretu's-sakafe ve'l-İrşad*, Kahire, 1960-1961, XXII/197.

⁷⁶ el-Cürcani, *Delailü'l-i'caz*, s. 254-255.

⁷⁷ el-Cürcani, ae., s. 262-265.

ile ilgili çalışmalar, beraberinde tenkitçi aklı ve empirik düşünceyi de getirmiş ve onu geliştirmişti. Bu sayede dini metinler dogmatik hale dönüştürülmemişti.

D) SONRAKİ DÖNEMDE KELAMCILARIN "KUTSALMETİN" ANLAYIŞLARIV EKUR'AN'IN AKLÎ MU'CİZELİĞİNİN DONDURULMASI

Kur'an'ın i'cazı çalışmalarındaki olumlu tablo, hicri V. Asırdan itibaren duraklamaya başlamış -Fahreddin er-Razî (ö.606/1210), İbn Rüşd (ö.595/1198) ve Seyfeddin el-Amidî (ö.631/1233) gibi alimlerin bu konudaki çabalarını hariç tutarsak- daha sonra da tamamen durmuştur. Toplamların kullandıkları dil, dinamik bir yapıya sahip ve düşünce üretmeye müsait ise o toplumda kültürel ve düşünsel hayat donuklaşmaz. Dolayısıyla o toplumlarda din ile bilim arasındaki ilişkide çatışmadan söz edilmez. Fakat bunun önündeki en tehlikeli olumsuz unsur, kutsallık kavramının yanlış anlaşılması, bunun doğal sonucu olarak dini metinlerin lafızcı(literal) okunuş biçiminin ön plana çıkarılarak, metinlerdeki muhtevadan uzaklaşılması, yani birinci derecede lafza, ikinci derecede manaya önem atfedilmesidir.

Bu dönemde belagat ve fesahatının kaybedilmesi endişesiyle Arapça'ya özel bir önem atfedilmesi, daha sonra da Kur'an'ın Allah'a nispetle kazandığı kutsallığın dışında sahabe, tabiin ve müçtehit imaların içtihatlarını kapsayacak derecede dini metinlerin kutsallaştırılması, aklî mu'cize olarak Kur'an'ın fonksiyonelliğinin kaybedilmesine neden olmuştur. Geç dönemde, Batı Hristiyan dünyasında yaşandığı kadar olmasa da İslam dünyasında da din ile bilim çatışır hale gelmiştir.⁷⁸ O halde dil, dolayısıyla da düşünce nasıl donuklaşır? Kutsal nedir? Dini metinlerin kutsallığı ne anlama gelmektedir?

Dinî bir terim olan "kutsal" kelimesi, her türlü eksiklik ve noksanlıklardan uzak, yüce, mübarek, saygı

değer⁷⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Bütün dinlerde mutlak kutsal Tanrıdır. Diğer kutsallar kutsallıklarını Tanrıya olan nispetlerinden alırlar. Her kutsal olanın dini bir niteliği vardır; fakat her dini olan kutsal olmak zorunda değildir. Tarih boyunca kutsallaştırma faaliyeti ilkel veya tahrif olmuş din mensupları arasında Tanrının dışındaki varlıklarda da aranmış, bazı varlık kişi veya kurumlar, salt kutsal varlıklar olarak kabul edilmişlerdir.⁸⁰

Bozulmamış ilahi dinlerdeki kutsallık, açık kutsallıktır. Allah'ın kutsallık atfetmesiyle gerçekleşir, dolayısıyla bu kutsallık yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen kutsallıktır. İlkel veya tahrif olmuş ilahi dinlerdeki kutsallık ise kapalı kutsallıktır. Kişilerin kişi veya kurumlara kutsallık atfetmeleriyle oluşur, dolayısıyla bu tür kutsallaştırma aşağıdan yukarıya doğru gerçekleştirilen bir kutsallaştırma değildir. Açık kutsallık, anlama, fonksiyonelliğe dayanıp asla akılla çelişmezken,⁸¹ kapalı kutsallık esrarenizliğe anlamsızlığa, büyüselleştirmeye, bilinmezliğe dayanmaktadır.⁸²

Kapalı kutsallık atfedilen dolayısıyla da dogmatik düşünce ve inançların ortaya çıkmasına sebep olan sahalardan biri de dini metinlerdir. Esas itibarıyla dini metinler, peygamberlere gönderilen kutsal kitaplardır. Peygamberin sözleri ve kutsal kitabın ilk yorumları sonradan kutsallık kazanan diğer metinlerdir. İnsanlığa ulaşan son kutsal metin, Allah'ın insan kelamını, Arap kültürünü ve insan aklını vasıta kılarak, insanlığa yol göstermesi amacı ile gönderdiği Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-Kerim, Allah'ın hitap ettiği toplumla kurduğu canlı bir diyalog olarak, Hz. Muhammed ve etrafında oluşan topluluğun Mekke ve Medine'deki yönlendirme sürecinde oluşmuştur. Kur'an-ı Kerim, vakaıyı yönlendirdiği kadar onu dikkate almıştır. Fakat o anlama nispetle vakanın izafiliğinin üzerinde durmuştur⁸³. Allah (cc), toplumun makul sorularına cevap vererek, toplumda meydana gelen hukuki, ahlaki sorunları çözerek Kur'an-ı Kerim'i oluşturdu. Böyle olunca Kur'an-ı Kerim'in kutsallığı, mutlak kutsalın ontolojik tezahüründen değil; kutsalın anlam içeriğinden ve onunla olan ilişkisinden almaktadır.⁸⁴

İslam düşüncesinde içtihat kapısının kapanması

⁷⁸ Blz.; Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 133-134; Mesela III. Murat zamanında Padişahın desteğiyle İstanbul'da Calata sırtlarında dünyanın o zaman için en büyük rasathanesini inşa etmekte olan astronom Takiyüddin'in yaptıklarını doğru bulmayan Şeyhulislam Kadızade Ahmed Şemsüddin Efendi, III. Murad'ın huzuruna çıkarak 'Rasat yapmak uğursuzluk getirir ve göğün sırtlarına nüfuz etmeye küstah bir biçimde cüret edilmesinin tehlikesi de sonu da malum ve muhakkaktır. Hiçbir devlet yoktur ki, orada gök rasat edilmeye başlanmış olsun da o devlet mamur iken harap olmasın, devletin yapısı da depremler bir şekilde değişikliğe uğramasın olsun' meâlinde bir fetva vererek Padişahı kararından döndürmüştür. Bu fetvanın tahririyle Padişah inşa edilmekte olan rasathanenin tahrip edilmesini emreden bir hatt-ı hümayünü Galata Voşvödası, Kaptan-ı Derya Kılış Ala Paşa'ya verir. Takiyüddin'in rasathanesi 1580'de yerle bir edilir. Bu ve olaylar, Osmanlı Devletinde deneysel ilimlerle uğraşanların gayretlerini azaltmıştır. (Özemer, Ahmet Yüksel, *Osmanlı'nın Pozitif İlimlere ve Teknolojiye Bakışı*, Umran, Ağustos, 2000, sy. 72, s.37-39.)

⁷⁹ İbn Manzur, Ubu'l-Fadl Cemaleddin b. Mülkrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, 3.Baskı, Beyrut, 1994/1414, VI/168-169.

⁸⁰ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1982, s. 185.

⁸¹ Paul, Janet-Seailles, Gabrielles, *Metallib ve Mezahib*, çev. M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İst., 1341, s. 26

⁸² Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 65.

⁸³ Blz. Bakara, 2/115.

⁸⁴ Güler, age., s. 70-73.

veya düşüncenin donması olaylarının temelinde, Kur'an hakkındaki kutsallık anlayışının kayması yatmaktadır. Bir yorumun, kendini ilahi metnin ifade ettiği anlamı, en doğru hatta bizatihi temsil ettiği inancının giderek kutsallık kazanması ve doğmalaşmasının arasındadır, yorumun dayandığı metnin kapalı kutsallaştırılması vardır.⁸⁵

Dini metinlerin kapalı kutsama şekline dönüşme sürecinde, Arapların, kullandıkları dili kutsama derecesinde sevmelerinin de önemli bir payı olmuştur. Onlar, dilin kendi üzerlerindeki otoritesini sadece dilin bir gücü değil, aynı zamanda kendi güçlerinin bir ifadesi olarak görüyorlardı. Dilin yüksek potansiyelini kullanarak ona özgü üstün edebi anlatım seviyesine ulaşmak istiyorlardı. Onun için Arapların dışındakilere, açık ve fasih konuşamayan anlamında acem deniliyordu. Onlar kendilerini acem (=dilsiz) canlılar, yani hayvanlardan ve Arapça konuşamayan insanlardan özellikle fesahatları yönüyle farklı olduklarına inanıyorlardı.⁸⁶

Arapça'nın belagat ve fesahatına, dil olmasının ötesinde özel bir önem atfederek zamanla dini metinlerin kapalı kutsanması şekline dönüştürenler, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinlerin lafızcı (literal) okunuş biçimini şiddetle savunmuşlardır. Onlara göre kelimelerin dini metinleri okuyuş biçimi ve oluşturmaya çalıştıkları bilgi sistemiyle Arapça Helen istilasına uğramış, onun belagati ve fesahatı Aristo mantığına feda edilmiştir. Bu gayretlerin odağındaki isim olan Abdülkahir el-Cürçani, Aristo'nun en büyük şarihlerinden biri olmuştur.⁸⁷

Lafızcı okunuş biçimi, kaderci bakış açısını güçlendirdiği için çoğu zaman siyasilerin başarısızlıklarını gizleme ve saltanatlarını sorunsuz olarak sürdürme olanağı sağladığından dönemin hakim otoriteleri tarafından da desteklenmiştir.⁸⁸ Bütün bu gayretler istidali bilgiyi savunanların karşısına V. asırdan itibaren güçlü bir muhalif bilgi sistemi olarak ortaya çıkmıştır. Kelamcılar daha fazla bu güçlü muhalif düşünceye direnme kudretini gösterememişler, nihayet onlar da bu bilgi sisteminin çıkmazı olan lafız-mana problemi içerisine adım

adım sürüklenmişlerdir.⁸⁹ Fıkıh, kelam, tefsir ve nahiv gibi farklı ilim branşlarından her biri, farklı konuları ele almakla birlikte bu ilimlerin konuları, bir yönüyle lafız-mana problemi içerisine dahil olmuşlardır.

Kelam ilmi, muhkem, müteşabih, te'vilin sınırları, Kur'an'ın mu'cizeliği ve bunla ilgili olarak dillerin kökeni bağlamında geliştirilen hipotezlerle bu problemi içerisine sürüklenmiş; fakat bu konular, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, te'vili ve mu'cizeliği meselelerinde odaklaşmıştır. İlk mesele üzerindeki tartışmalar, bir orta yol çözümü geliştirmeleri ile sonuçlanmıştı. Yani Kur'an, mânaları bakımından kadim, harf ve lafızları bakımından ise sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen bu çözüm yolu, baştan beri belagatçıların savundukları lafız ve manâ arasındaki ayrımı kabullenme ve lafızın manaya önceliğini savunma düşüncesini iyice kökleştirmişti.⁹⁰

Önceki kelamcılar kendi alanlarına özgü bir dil, kelam dili üretmelerine rağmen bu yaratıcı dil çalışmaları sonraki dönemlerde düşünce konusu haline getirilememiştir. Bu dönemde özellikle bedevi Arapların kullandığı Arapça kelimelerin lügat ve mecaz anlamları tespit edilerek bir muvâdaa gerçekleştirilmiş, belirlenen anlamlarla dini metinlerin yorumlanması temel sayılmış, bu anlamların dışına çıkılması, dinde bidat oluşturma ve kutsal metinleri tahrif olarak nitelendirilmiştir.

Muvâdaa, aynı dili kullanan bir milletin belli bir dönemde kullandıkları kelimelere mecazi anlamları da dahil olmak üzere yükledikleri anlamlardır. Muvâdaalar düşüncenin gelişmesine toplumun değişken dinamik yapısına ayak uydurabilmelidirler. Aksi halde dil bizatihi kültür edebiyat bilim ve teknoloji gibi pek çok sahada geri kalmanın din ile bilimin karşı karşıya getirilmesinin temel nedenlerinden biri olur. Acaba tedvin sırasında Arapça nasıl tedvin edilmiş, hangi ilkelere bağlı kalmış, ne gibi bir hedefler belirlenmiş, niçin Arapça'daki muvâdaa tespit edilmeye çalışılmış ve bu çalışmalar nasıl sonuçlar doğurmuştur?

Tedvin sırasında Arapça'yı bilmeyen, Müslümanların yeni İslam toplumunda sayıca çoğalmalarıyla birlikte dil hatalarının artması, Kuran dilinin dejenerasyona ve bozulmaya karşı konma ihtiyacını doğurmuştur. Ayrıca Fars asıllı divan kâtiplerinin idare dilinin Arapçalaştırılmasından sonra makam ve mevkilerinin koruma hırsıyla Arapça'yı yalan-yanlış öğrenme gayretleri, bu ih-

⁸⁵ Güler, age., 68.

⁸⁶ el-Cabiri, Muhammed Abid, *Tekvinu'l-Akdi'l-Arabi*, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 5. Baskı, Beyrut, 1991, s. 75.

⁸⁷ Taha Hüseyin, "el-Beyanu'l-Arabi mine'l-Cahiz ila Abdilahir", Kudame b. Cafer'in "Nakdu'n-Nesr" adlı eserine takdim olarak yazılmış kısımdan, *Mektebetü'l-İlmiyye*, Beyrut, 1980, s. 14.

⁸⁸ ez-Zehabi, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü'l-İlmi'n-Nübelâ*, Şuayb el-Amavut-H.Esed VII. Baskı, Beyrut, 1990, IX/290; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi Siyasi Hadislerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 284-292; Özafşar, M.Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 43-44.

⁸⁹ Problematik, belirli bir düşünce dahilinde birbiriyle karşılıklı bağıntı için de olan, tek başına çözümü olmayan ve teorik bakımdan hepsini kapsayan, genel bir çerçeve içinde olmadıkça da çözümü kabul etmeyen, birden çok problemin dokuduğu ilişkiler dizgesidir. el-Cabiri, *Bünyetu'l-Akdi'l-Arabi*, s. 103.

⁹⁰ el-Cabiri, *Bünyetu'l-Akdi'l-Arabi*, s. 106-107.

tiyacı zaruret haline getirmiştir. Bunun üzerine dilciler, Arapça'yı ilmi yollarla öğrenilemeyen bir dil olmaktan çıkıp, her hangi bir ilmi mevzunun boyun eğdiği kuralların aynısına boyun eğen bir dile dönüştürme gayretleri içerisinde girmişlerdir.

Olumsuzluğun bir başka boyutunu, oluşturulan dil çalışmalarında Bedevilerin kullandığı kelimelerin esas alınmasıdır. Şehirlerdeki Arapların dilinin dejenere olduğu, Bedevilerin ise o asra kadar toplumdan kopuk olarak yaşadığı, şehir halkıyla karışarak dillerindeki duruluğu bulandırmadıkları düşüncesi, dilcilerin Bedevilere yönelmelerine neden olmuştur. Öyle ki o dönemde Bedeviler hararetle aranan kimseler haline gelmişlerdir. Bir bedevi, bedevilik ve fasihlik şartlarına haiz olduğunu kanıtlayınca, alimlerin boyun eğdikleri ve iradesinin gereğini yaptıkları bir otorite haline geldi. Böylece bedevi, bedevi hayat tarzı sayesinde cahil bir kişilikten kurtulup, alimlerin hocası, ihtilaf ve husumetlerde görüşüne baş vurulan merci haline gelmiştir.⁹¹

Arap dilinin en büyük ve en zengin sözlüğü olan "Lisanü'l-Arab" da yazıldığı dönemde ortaya çıkan tabiat varlıkları, sanayi dalları ve ürünlerinin isimlerine, yeni teorik terimlere yer verilmemiştir. Bilindiği üzere bu dev eser hicri VII. ve VIII. asırlarda İslam tarihinin başlıca medeniyet merkezlerinden biri olan Kahire'de yazılmıştır. Yaklaşık seksen bin kök kelimeyi açıklayan bu eserde yer alan sözlük dağarcığı, tedvin asrının kahramanı olan bedevinin yaşam dairesinin dışına taşmamıştır. Bu kadar zengin bir kelime hazinesi bedeviliğin şartlarını yaşayan o insanların hayatından aynen toplanmıştır. Tedvin asrından "lisanu'l-arab"ın yazarı olan İbn Manzur'un devrine kadar Arapça'ya yeni kelime, tabir, felsefi ve ilmi kavram girmiştir ama resmi ve fasih Arapça, Halil b. Ahmed ve öğrencileri tarafından derlenip kurallara dayandırılan kamusların dili olarak kalmaya devam etmiştir. Bunun öncesinde ve sonrasında meydana gelecek gelişmeleri ifade eden kelimeler, bedevilerin diline sokuşturma olacağı için sözlük yazımında dikkate alınmamıştır.⁹²

Kimileri tarafından bu yapılanlar olgunlaşma olarak kabul edilse de Arap dili, olgunlaşma sürecinden sonra donmuştur. Fakat sosyal hayat ne donmakta ne de mumyalanmaktadır. Sosyal hayatın fasih Arapça'dan intikamı halk Arapça'sı lehçelerini dayatması şeklinde tezahür etmiştir. İşte bu gelişme, İslam dünyasının günümüze dek sancısını çektiği korkunç parçalanma ve tehlikeli yabancılaşmayı getirmiştir. Dil olarak Arap-

ça'yı kullanan Müslüman düşünürler, içsel dinamikleri açısından yazma ve düşünmenin en üst seviyelere çıkabileceği bir dile sahip olmalarına rağmen, modern çağın getirdiği olguları ifade etmede, dilinin en ufak bir yardımını görmemektedirler. Zorunlu olarak halk lehçesini (ammice) kullanan Arap düşünürler, modern uygarlığın çeşitli ürünlerini, kırarak Arapçalaştırarak bu lehçeye dayanarak düşünme işlemine girişmemektedirler.

Tedvin asrındaki dil bilimcileri bedevilerin sözlerine yönelme yerine Kur'an'ı esas alabilirlerdi. Fakat onların dini hassasiyetleri dini metinlerin kutsallığı konusundaki yanlış algılamaya, Kur'an'ı dokunulmaz bir metin haline getirmiştir. Çünkü Kuran nassı üzerinde yapılacak her türlü tasarruf, onlara göre "te'vil" yapmak idi. Te'vile yönelip-yönelmemek bir imtihan vesilesiydi. Te'vile yönelmek Kur'an'a karşı kötü niyetin bir alameti sayılmaktaydı. Bu anlayışın sonucu olarak dil kısırlaşmış düşünce donuklaşınca ortaya açıklanması doğru bulunmayan, dokunulamayan geniş bir müteşabih saha oluştu.⁹³

Dil ile düşünce arasındaki bu bağlantıyı özetle belirttikten sonra, lafız-manâ problemi içerisinde kelimelerin Kur'an'ın mahluk olup-olmadığı ile ilgili problemin hallinde geliştirdikleri uzlaştırmacı çözüm yolunu tekrar ele alacak olursak, şunları söyleyebiliriz:

M.Cabirî'nin de ifade ettiği gibi Kur'an'ın kadim oluşunun lafız ile manâ arasında ayırım yapmadan temellendirilemeyeşi, yani lafzının mahluk, manâlarının kadim olduğu görüşüne varılması, kaçınılmaz bir şekilde Kur'an'ın manâlarının onun indirilmesi anında mevcut ve hakim olan bir çeşit dilsel muvâdaaya bağlı kılınmasına yol açmıştır. Kelam ilminde sürekli aktivite sağlayan ve onun akli cephesini oluşturan te'vil problemi, bir müddet sonra belirli bir zaman dilimindeki dilsel muvâdaanın şartlarına bağlı kalmaya mahkum olmuştur. Sonuçta düşünce için belirleyici kaynak otorite olarak dil esas alınmış, dolayısıyla düşünceye dayalı bir problem tartışıldığında bile son sözü dilciler söylemişlerdir.⁹⁴

⁹¹ İbn Rüşd, age., 87; İy, Muhammed, age., s. 126-127.

⁹² Mesela pek çok kelimacı, Kur'an'ın mahluk olmadığını savunurken önemli bir delil olarak "Bütün yaratma ve emir Allaha aittir." (Araf, 7/54) ayetini delil olarak göstermektedirler. Onlara göre ayette yaratma ve emrin ayrı ayrı zikredilmesi, "emr" in yani Allah'ın emretme olduğu gibi kelamının mahluk olmadığının delilidir. Eğer Allahın kelamı da yaratılmış olsa yaratma için gerekli olan emretme mümkün olmaz. Burada görüldüğü gibi uluhiyete ait çok önemli bir hususiyet metafizik sahada tartışılması gereken bir sahadan dil ile ilgili bir zemine çekilerek tartışılmıştır. (Bkz. el-Eşari, Ebu'l-Hasen, el-İbane an Usulü'd-Diyane, Mektebetü's-Selefiyye, Medine, ts, s. 19 vd.; el-Bakillani, Kadi Ebi Bekir, el-İnsaf, Tahk. M.Zahid el-Kevseri, 2. Bskü, Müessesetü Han-çı, Kahire, 1963/1382, s. 71vd.)

⁹¹ İy, Muhammed, er-Rivayetü ve'l-İstışhadü bi'l-Lüğa, Alemu'l-Kütüb, Kahire, 1976, s. 37.

⁹² İbn Haldun, Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B.Y. İstanbul, 1996, III/181.

Kelâmcılar, Kur'an'ın gaye ve maksatlarını ihmal edecek veya gözden kaçırarak derecede onun lafız ve metni ile ilgilenmişler, manayı gözardı etme gibi bir hataya düşmüşlerdir. Doğrudan buna amaçlamış olmasalar da Kur'an'ın içerdiği manâları ve onun sosyal ve ahlâkî boyutu yerine, lafız ve nazıma yönelmişlerdir. Sonuçta Kur'an, lafızlardan ve ses armonilerinden ibaret gibi ele alınır olmuş, onun gaye ve manâları karanlığa gömülmüştür.⁹⁵ Bu durum, Kur'an'ın ısrarla Müslümanlardan istediği ufuklarda ve kendi nefislerinde Allah'ın varlığının delillerini keşfederek⁹⁶, O'nun azametini ve kudretini gözler önüne serecek, beraberinde kendilerine sürekli teknolojik gelişmeler sağlayacak ve Hz. Muhamed'in risaletiyle birlikte, bilimsel gelişmelerin hızla ortaya çıkmaya başladığı bir dönemde, Kur'an'ın akli mu'cizeliğinin bir veçhesini oluşturan ilmi mu'cizelerini gözler önüne serecek akıl, müşahade ve deneye dayalı araştırma metodlarından hızla uzaklaşmalarına yol açmıştır. Diğer bir anlatım ile Müslümanlar, hicri V. Asırdan sonra İslam öncesi Araplar arasında yaygın olan ilmi zihniyete tekrar dönme eğilimine girmişlerdir. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cahiliye dönemi ilim anlayışında, olaylar arasında zorunlu sebep-sonuç ilişkisi anlamında bir sebeplilik düşüncesinin yeri yoktur.⁹⁷

Kur'an, doğadaki olay ve varlıklara dış görünüşleri bakımından yaklaşıyor ve onları yaratıcının kudret ve büyüklüğünü gösteren bir işaret ve ayet olarak sunar. Ancak bu özellik bizzat Kur'an metnin zaruri olarak süreksizlik ve cevaz ilkelerini temellendirdiği ve ayrıca akıl yürütmeyi salt yakınlık kurma ile sınırlandırdığı anlamına gelmez. Kur'an, teşbih, temsil, mecaz, istiare ve kinayeyi geniş bir çerçevede kullanır. Ancak bu belagat üsluplarının hükümünü gerekli kılan akıl yürütme seviyesine çıkarmayıp, onu salt dikkatleri çekmek ve bir noktaya işaret ederek esin etmek için kullanır. Yani Kur'an belirli bir akıl yürütme tarzını ortaya koymaz, o sadece insanları i'tibara, akıl yürütmeye çağırır ve hayal ve fikirlerini harekete geçirmek ve dikkatleri belirli bir noktaya çekmek için insanlara misallerle anlatır.⁹⁸ Lafızcı okuyuş biçimini esas alan bilginlerinin düştüğü hata, Kur'an'ın bir şeye dikkat çekmek için kullandığı araç ve yöntemleri, akıl yürütme için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık haline getirmeleridir. Ancak bunu yaparken dahi Kur'an nassını yegane kaynak

otorite olarak almamışlar, Aksine Kur'an, bedevinin doğal ve düşünsel dünyasının yöntem ve araçlarıyla okunması yoluyla, ondan yararlanma yoluna gitmişlerdir. Öyle olunca da Kur'an'ın indirildiği dil olduğu iddiasıyla hakem konumuna getirilen Arap dili, bedevi hayat tarzını beraberinde taşımıştır.⁹⁹

Sonuç itibarıyla Kelâm ilminin lafız manâ problemi labirentlerine sürüklenmesi ve bu problematiğin mantığına teslim olunması, aklın işleyişinin durdurulması ve rolünün engellenmesine yol açmıştır. Kur'an'ın cahiliye Arap diliyle indiği doğrudur; ancak onun anlaşılması konusunda sorulması gereken soru şudur: Kuran'ın içeriği bu dilin beraberinde taşıdığı bedevi dünyasının tutsağı olsun diye mi Arapların diliyle indirilmiştir; yoksa onların bu cahiliye alemini aşır, başka bir aleme geçebilmeleri, karanlıklardan aydınlığa çıkabilmeleri için mi Arapça indirilmiştir? İkincinin gerçekleşmesi için nazil olduğunu bizatihi Kur'an-ı Kerim'in kendisi bize bildirmektedir.¹⁰⁰

SONUÇ

İmmanuel Kant'ın ifadesiyle Batı düşüncesi, kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış halinden kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıyla aydınlanmaya başlamıştır. Ona göre insan bu duruma, aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması nedeniyle düşmüştür. Çünkü insan o zamana kadar aklını kendi başına kullanmamış, hep başkalarının kılavuzluğunu aramıştır.

Ortaçağda skolastik düşünce savunucularından büyük baskı gören aydınlar, Rönesans'la birlikte başlayan yeni süreçte adım adım Hristiyan inançlarına dayalı dünya görüşünden uzaklaşmayı hedeflemişlerdir. XVII. yüzyılda tabii din veya akıl dini gibi ruhban sınıfı olmayan din formüllerini denemişlerdir. XVIII.yüzyıldan XX.yüzyılın başlarına kadar devam eden dönemde ise Tanrı yerine insanı merkeze alan ve Tanrı inancını dışlayan formüller denemişlerse de her iki yaklaşımın geçerli bir yöntem olmadığını yaşadıkları deneyimlerle anlamışlardır. Farklı bir sonuç beklenemezdi çünkü pozitif bilimin kaynağını oluşturan akıl ve deneyin belli bir sınırı vardır, dolayısıyla bu tür bilgi izafi bir karakter taşımaktadır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde empirik bilginin erensel değerler üretmesi mümkün değildir. Son dönemde tahrif olmuş Kitab-ı Mukaddes ile akli ve bilimi uyumlu hale getirme çabaları da olumlu sonuç vermemiştir.

Çağımızda insanlık din ile bilimin uzlaşısı ve ev-

⁹⁵ el-Cabiri, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, s. 106

⁹⁶ Bkz. Fussilat, 41/53

⁹⁷ el-Cabiri, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, s. 247.

⁹⁸ el-Cabiri, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, s. 248 İbn Rüşd, age., s. 14-15; Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 62-64; el-Akkad, Abbas Mahmud, *Kur'an Felsefesi*, çev. Ahmet Demirci, Nur Yayınları, Ankara, ts., s. 24.

⁹⁹ el-Cabiri, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabi*, s.247-248.

¹⁰⁰ Bkz. Yusuf,12/2; Zuhuruf,43/2-3; Hadid,57/9.

rensel ölçekli manevi ve insani değerlere büyük ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Kur'an'ın aklî mu'cizeliğinin, bilim çevrelerine tanıtılmasının büyük önem arz ettiğine inanıyoruz. Batılı Bilim Adamlarının dine karşı eski burnu havada tutumları kalmamıştır ama, hala evrenin anlaşılmasında kullandıkları epistemolojik metodun başarısı ile elde ettikleri üstünlüğün sarhoşluğundan kurtulabilmiş değildirlere. Uyguladıkları metodun doğruluğu konusunda hala hiçbir kuşku yoktur. Evrende işleyen yasaları keşfetme ve bunun sonucunda teknoloji üretme gibi konularda, bize göre de bu metod doğrudur, fakat yeterli değildir. Eksik olan, hak-batıl her türlü kutsalın tüketilmesiyle, bilimin ahlaki yönünün ihmal edilmesi ya da yok sayılmasıdır. Bunun sonucunda bilimin sıradan basit amaçlara, çoğu kere de insanlığın zararına olan alanlarda kullanılıyor olmasıdır. Müslüman aydınlar beklenen, Batıların başarılı oldukları epistemolojik metodun Kur'an'a yabancı olan bir metod olmadığını; bilakis bunun teşvik edildiğini ortaya koymaktır. Bu gelişme beraberinde Kur'an'daki evrensel ölçekli insanî ve manevi değerleri de insanlığın gündemine taşıyacaktır.

Bunun önündeki en büyük engel, kültürel mirasımızdaki olumsuz unsurlardır. Bu unsurların en olumsuz olanı, Kur'an'ın bildirdiği açık kutsallık anlayışından uzaklaşarak, Arapça'nın kapalı kutsallık alanına çekilmesi, böylece dini metinlerdeki maksatlardan uzaklaşacak şekilde lafzî-harfî okunuş biçimine ağırlık verilmesidir.

Nübüvvet müessesesi, son peygamberin getirdiği

din ile insanlığın ihtiyaç duyduğu bütün sahalardaki ihtiyaçlarına cevap verecek temel prensipleri ve o prensiplerin her çağda en iyi yorumunun yapılmasını sağlayacak metodolojiyi sunduktan sonra kapanmıştır. Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak ayrılmasının hikmeti budur. Bunun anlamı, her devirde muhkem ayetler esas alınarak dinin temel maksatları dikkate alınarak müteşabih ayetlerin yorumlanması demektir. Kur'an'ı okumada lafzî-harfî okuyuş biçimini esas alanların iddia ettikleri gibi, müteşabih alan, dokunulmayan alan değildir; çünkü Kur'an her çağda insanlığa rehber olmak ve anlaşılacak için gönderilmiştir. Mustafa Sadık er-Rafî'nin dediği gibi, nübüvvet Hz. Muhammed ile son bulmamış, akıl ile devam etmektedir.¹⁰¹ Vahyin doğrultusundaki akıl, sürekli olarak nefislerindeki ve ufuklardaki gerçekleri göstererek Hz. Peygamberin risalet misyonunu kıyamete kadar sürdürecektir.

Bu amaca ulaşmada ilk yapılması gereken, Batı'da XX.yüzyılın başından bu yana yoğun bir şekilde tartışılan dil felsefesinin, kendi gerçeklerini dikkate alarak İslam dünyasında da hızla geliştirilmesidir. Dini ve teolojik söylem, çok boyutlu bir mantık sergilediğinden, onu salt sözlük anlamlarıyla anlamak mümkün olmadığı gibi, formel mantıkla da tam bir şekilde anlamak ve açıklamak mümkün değildir. O halde tutarlı ve doyurucu bir teolojik dil teorisine şiddetle ihtiyaç vardır. Son yıllarda bu sahadaki gelişmeler ümit verici olmakla birlikte, yapılan çalışmaların kısa sürede olumlu sonuçlar doğuracak düzeye ulaşması en büyük temennimizdir.

¹⁰¹ er-Rafî, age., s. 128.